

SYNESIOS VON KYRENE

Ägyptische Erzählungen
oder
Über die Vorsehung

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam REligionemque pertinentia
XXI

Mohr Siebeck

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam Religionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von

Reinhard Feldmeier, Rainer Hirsch-Luipold
und Heinz-Günther Nesselrath

unter der Mitarbeit von

Serena Pirrotta und Christian Zgoll

Band XXI



Synesios von Kyrene

Ägyptische Erzählungen
oder
Über die Vorsehung

Herausgegeben von
Martin Hose

eingeleitet, übersetzt und
mit interpretierenden Essays versehen von
Martin Hose, Wolfgang Bernard,
Frank Feder und Monika Schuol

Mohr Siebeck

SAPERE wird als Vorhaben der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen des Akademienprogramms von der Bundesrepublik Deutschland und vom Land Niedersachsen gefördert.

e-ISBN PDF 978-3-16-152259-5

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2012 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Nils Jäger, Sebastian Klipp, Serena Pirrotta und Janjenka Szillat in der SAPERE-Arbeitsstelle in Göttingen gesetzt, von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

SAPERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‚klassischen‘ Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die – seit Beginn des Jahres 2009 von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte – Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam RELigionemque pertinentia, ‚Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen‘) hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch an die sinnliche des „Schmeckens“ zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie ...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch „auf den Geschmack“ der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.

Vorwort zu diesem Band

Die *Ägyptischen Erzählungen* sind ein bedeutsames Zeugnis griechischer spätantiker Literatur. Ihr Verfasser Synesios von Kyrene darf als archetypischer Repräsentant der Bildung seiner Zeit gelten: Ist er doch ein eleganter Stilist, hochgebildet in Literatur und (neuplatonischer) Philosophie, der in diesem Text Erfahrungen, die er als Gesandter seiner Heimat am Kaiserhof von Konstantinopel um 400 n. Chr. macht, in die allegorische Form eines Mythos bringt, indes nicht etwa eines griechischen Mythos, sondern eines ägyptischen. Der Kampf zwischen Osiris und seinem bösen Bruder Typhos wird von Synesios so dargestellt, dass der Leser in ihm Hofintrigen und Konflikte mit gotischen Söldnern erkennen kann, zugleich aber die rhetorische und philosophische Dimension des Textes bewundern soll.

Da sich in den *Ägyptischen Erzählungen* also Historisches, Ägyptisches und Allegorie verbinden, lag es nahe, dem Konzept von SAPERE entsprechend eben hierzu Essays beizugeben, für die sich die Althistorikerin Monika Schuol (Berlin), der Ägyptologe Frank Feder (Berlin) und der Gräzist Wolfgang Bernard (Rostock) gewinnen ließen. Die Arbeit an Einleitung, Text und Übersetzung förderten in einer ersten Phase die Mitglieder eines Oberseminars zu diesem Text, das ich im Sommersemester 2009 in München durchführen konnte. Zahlreiche Hinweise und konstruktive Kritik gab darüber hinaus Therese Fuhrer.

Alle Beiträge dieses Bandes zogen großen Gewinn aus den Diskussionen, zu denen im Februar 2011 die Arbeitsstelle SAPERE in Göttingen einlud: Balbina Bäbler, Rainer Hirsch-Luipold, Heinz-Günther Nesselrath, Serena Pirrotta, Ilinca Tanaseanu-Döbler und Christian Zgoll sei dafür noch einmal herzlich gedankt.

München, Juni 2012

Martin Hose

Inhaltsverzeichnis

SAPERE	V
Vorwort zum Band	VII

A. Einführung

Einführung in die Schrift (<i>Martin Hose</i>)	3
1. Die <i>Ägyptischen Erzählungen</i>	8
1.1. Die Geschichte des Stoffes	8
1.2. Die literarische Form	11
1.3. Aufbau und Inhalt der Schrift	14
1.4. Synesios als Literat	18
2. Der Sinngehalt der Schrift	21
2.1. Das Problem	21
2.2. Warum ein ägyptischer Mythos?	21
2.3. Synesios als philosophischer Denker?	23
3. Zum Text der <i>Ägyptischen Erzählungen</i>	35

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

ΑΙΓΥΠΤΙΟΙ Η ΠΕΡΙ ΠΡΟΝΟΙΑΣ (<i>Text und Übersetzung von Martin Hose</i>)	38
Anmerkungen (<i>Martin Hose</i>)	114

C. Essays

Synesios von Kyrene, Die <i>Ägyptischen Erzählungen</i> . Der historische Kontext (<i>Monika Schuol</i>)	125
1. Die Machtverhältnisse am Kaiserhof	127
2. Konstantinopel an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert	130
3. Die Identifizierung von Osiris, Typhos, dem Wolf und dem Oberpriester	136
4. Die Gesandtschaftsreise: Der Aufenthalt des Synesios in Konstantinopel	143
4.1. Die Datierung der Gesandtschaftsreise	144
4.2. Der Zweck der Gesandtschaftsreise	147
4.3. Die Dauer von Synesios' Gesandtschaftsreise	149
4.4. Die Positionierung der Gesandten und Instrumentalisierung durch die Konfliktparteien in Konstantinopel	150
4.5. Einordnung von Synesios' Gesandtschaftsreise in das antike Gesandtschaftswesen	152
5. Zusammenfassung	154

Zur allegorischen Methode des Synesios in seinen <i>Ägyptischen Abhandlungen</i> (Wolfgang Bernard)	157
1. Der Hintergrund	157
1.1. Vorbemerkung – Das Begriffsproblem	157
1.2. Allegorie – zwei zu unterscheidende antike Methoden	157
1.3. Substitutive Allegorie	158
1.4. Dihairetische Allegorie	159
2. Das allegorische Verfahren in den „Ägyptischen Abhandlungen“	159
3. Die Kernaussage des Textes	163
4. Zusammenfassung	168
Synesios von Kyrene und die ägyptische Mythologie (Frank Feder)	171
1. Der Osirismythos nach den ägyptischen Quellen	171
2. Synesios' <i>Aigyptioi</i> (<i>Logoi</i>) und ihre ägyptische Inspiration	179

D. Anhang

I. Literaturverzeichnis	191
1. Abkürzungen	191
2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen	191
3. Sekundärliteratur (und Editionen anderer Autoren)	192
II. Indices (Serena Pirrotta)	198
1. Stellenregister (in Auswahl)	198
2. Namensregister	201
III. Die Autoren dieses Bandes	203

A. Einführung

Einführung in die Schrift

Martin Hose

Die *Ägyptischen Erzählungen* sind ein seltsamer Text. Er erzählt einen Mythos, der als Allegorie konzipiert ist. Die Protagonisten des Mythos sind der ägyptischen Götterwelt entnommen: Osiris und Typhos, und sie stehen, so sagt die Eröffnung des Textes ängstlich für „die Söhne des Taurus“. Hinter der Allegorie stehen von Synesios in Konstantinopel erlebte und im Mythos verarbeitete Geschehnisse: der Sturz des Stadtpräfekten Aurelian auf Betreiben des gotischen Generals Gainas, die Vertreibung des Gainas und das Massaker an den gotischen Truppen.

In den Mythos sind zudem neuplatonische Gedankenwelten eingearbeitet, und den Text, der mit Homer- und Arat-Zitaten geschmückt ist, durchzieht ein Gewebe von intertextuellen Verweisen auf Schriften Herodots, Platons, Xenophons und Plutarchs. Alles zusammengenommen war dies eine erfolgreiche Rezeptur. Denn der Text wurde eifrig gelesen – oder zumindest gern besessen, wie fast 50 erhaltene Handschriften aus dem byzantinischen Mittelalter bezeugen.

Die besondere Form des allegorischen Mythos, den der Text erzählt, scheint in spezifischer Weise das Problem zu stellen, in welcher Weise der historische Autor in seinem Text präsent ist. Denn Synesios von Kyrene,¹ der Autor, führt sich augenscheinlich in Verkleidung im Text ein: „Es gab einen, der besaß gewichtiges Ansehen, war indes von der Philosophie in einer ungehobelt-ländlicheren Weise erzogen und gegenüber der städtischen Wesensart unempfänglich [...]“ (I 18,1). Mit dieser Charakterisierung wird in einer gewissen Überzeichnung das Bild gemalt, das auch Synesios' übrige Schriften von ihm entwerfen. Denn diese Schriften: ein Corpus von 156 Briefen, neun Hymnen, ein Konvolut von sechs Traktaten (neben den *Ägyptischen Erzählungen An Paeonius*, *Über die Träume* [*De insomniis*], *Lob der Glatze* [*Calvitii encomium*], *Dion. Über die Lebensführung nach seinem Vorbild* [*Dio*], *Über das Königtum* [*De regno*]), zwei Ansprachen und

¹ Siehe zu Synesios insgesamt LUCHNER 2010 mit weiterer Literatur; ausführlich erörtert alle Probleme, die sich aus den Texten des Synesios ergeben, SCHMITT 2001, der eine tiefgehende Studie der Biographie vorlegt, indes bisweilen die Texte trotz ihrer Literarizität bis an die Grenzen des Möglichen historisch auswertet (s. dazu die Rezension von H. HARICH-SCHWARZBAUER in *Gnomon* 78 (2008) 401–408).

zwei Predigtfragmente² zeichnen das Profil eines gebildeten Mitglieds der griechischsprachigen Oberschicht im Römischen Reich um die Wende vom 4. zum 5. Jh. n. Chr. Brauchbare Zeugnisse zu Synesios, die unabhängig von seinen eigenen Schriften sind, gibt es nicht.³ So entsteht eine (scheinbar) historische Biographie des Autors aus dessen Selbstdarstellung(en) und wird mit Kombinationen und Vermutungen aufgefüllt. Unübersehbar bleibt das damit verbundene methodische Problem, aus rhetorisch modellierten Texten Daten zu destillieren, die diese Texte nicht vermitteln wollen. Die Traktate geben wenig Möglichkeiten für exaktere Datierungen; die Briefe sind bisweilen an historisch greifbare Personen wie Aurelian gerichtet, der zeitweise *Praefectus praetorio per Orientem* war (*ep.* 31. 35. 47), bisweilen erwähnen sie Amtsträger wie Simplikios, den *Magister utriusque militiae per Orientem*. Hieraus kann man in mühevoller Analyse⁴ historische Einordnungen von Briefen und den in diesen zugrunde gelegten Konstellationen gewinnen, die freilich in der Regel Unsicherheiten unterliegen, da sich auch die Amtszeiten der genannten Personen nicht immer sicher bestimmen lassen.

Aus den Briefen ergibt sich insgesamt ein ‚Datierungsbesteck‘, dessen frühesten Punkt das Frühjahr des Jahres 398 (*ep.* 53) und dessen spätesten Punkt das letzte Drittel des Jahres 412 (*ep.* 80) bilden.⁵ Es gibt keinen Hinweis, dass einer der Traktate außerhalb dieses Intervalls von 14 Jahren entstanden wäre. Die Kombination der Konstellationen, die die Briefe schildern, mit den Traktaten und den aus ihnen rekonstruierbaren Kontexten ergibt folgende Skizze eines Lebens:

² Zwar sind unter den Namen des Synesios 159 Briefe und 10 Hymnen überliefert, doch hat FRITZ 1905 die bei HERCHER (*Epistolographi Graeci* [Paris 1873]) abgedruckten Briefe 157–159 als unecht erwiesen (Nr. 159 ist einzig im cod. Vat. Gr. 93, 157/158 im cod. Vat. Gr. XXXII 33 überliefert), und gilt der 10. Hymnos als Werk des Kopisten Georgios Alitros, s. STROHM / GRUBER 1991, 248.

³ Der Kirchenhistoriker Euagrius (*HE* I 15: siehe zu diesem schwierigen Kapitel die Annotatio in M. WHITBY (transl.), *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus* [Liverpool 2000]) notiert zwar, dass Synesios erst nach seiner Wahl zum Bischof getauft worden sei, doch scheint dies aus den Briefen (besonders *ep.* 105) abgeleitet; CAMERON / LONG 1993, 28–35 bestreiten daher zu recht die Zuverlässigkeit der Angabe; ob man allerdings aus den Hymnen ableiten kann (wie sie es tun), dass Synesios während seines Aufenthalts in Konstantinopel zum Christentum übergetreten sei, erscheint fraglich. Noch weiter geht TANASEANU-DÖBLER 2005, 155–286, die Synesios als Christen auffasst, der sich erst während seines Studiums dem Neuplatonismus zugewendet habe.

⁴ Siehe hier insbesondere ROQUES 1989 mit der Rezension von F. TINNEFELD, *Klio* 74 (1992) 547–49.

⁵ Siehe dazu ROQUES 1989. Das zweite Datum verschöbe sich auf 414, wenn man LIEBESCHUETZ 1986 (bzw. LIEBESCHUETZ 1990, 269–72) in der ‚Spätdatierung‘ des zweiten Teils der *Ägyptischen Erzählungen* in dieses Jahr folgte.

Synesios wurde wahrscheinlich um 370 in eine begüterte Familie in Kyrene geboren.⁶ Er hatte einen älteren Bruder mit Namen Euoptios,⁷ an den er zahlreiche Briefe richtet. Wie aus seinen gesamten Schriften abzulesen ist, erwarb er sich eine tiefgehende Vertrautheit mit der griechischen Literatur und war in der Lage, sich in unterschiedlichen Zusammenhängen angemessen auszudrücken. Er hat also, ohne dass dies in den Texten explizit gemacht wird, die üblichen Formen spätantiker Ausbildung in Grammatik und Rhetorik durchlaufen. Seine Vermögenssituation erlaubte ihm überdies Studienaufenthalte: in Alexandria, wo er der Philosophin Hypatia⁸ und wahrscheinlich dem Neuplatonismus näher gekommen ist und eine Reihe von Freundschaften mit jungen Studierenden seines Standes schloss,⁹ sowie in Athen. In einem Brief an den Bruder (*ep.* 136) zeigt er sich jedoch von Athen tief enttäuscht. Eine genauere Datierung dieser Aufenthalte ist nicht möglich; es scheint, dass er Anfang 398 nicht mehr in Alexandria war. Auffällig ist in allen Briefen, die sich um die Studienaufenthalte ranken, seien sie an den Bruder, seien sie an die Lehrerin Hypatia, seien sie an die Studienfreunde gerichtet, dass sie keine Fachfragen im engeren Sinne behandeln, sondern ‚Befindlichkeiten‘ oder Erinnerungen an die Studienatmosphäre thematisieren. Es sind keine philosophischen Spezialistenbriefe, sondern in ihnen spricht ein Außenstehender¹⁰ von den Studien, die er trieb.

Nach Rückkehr von seiner Studienreise hatte Synesios augenscheinlich die mehr oder minder deutliche Pflicht, als Angehöriger einer wichtigen Familie seiner Provinz, der durch seine Studien zur gesellschaftlichen und politischen Wirksamkeit prädestiniert war, das Amt eines Gesandten zu übernehmen und nach Konstantinopel zu gehen, um dem jungen Kai-

⁶ MAAS 1913/1973 schloss aus der Kombination von *Hymn.* 7,31 und *ep.* 55, dass Synesios' Vater Hesychios hieß, SCHMITT 2001, 144–161 bringt damit ein im Zentrum von Kyrene ergrabenes Haus in Verbindung, das aufgrund von Inschriften, die den Namen Hesychios nennen, als Haus der Hesychiden bezeichnet wird und durch das Synesios einen Libyarch Hesych als Großvater erhielt. Diese ingeniose Konstruktion beruht jedoch auf MAAS' Deutung von *ep.* 55, nach der Synesios die Geburt von zwei (weiteren) Söhnen annoncierte, die mit Hesychios zu einem Gespann verbunden werden. GRÜTZMACHER 1913, 14 mit Anm. 2, las den Brief jedoch anders, zumal dessen Adressat, Synesios' Bruder Euoptios, über die Fortschritte von dessen bei Synesios aufwachsendem Sohn Dioskorios unterrichtet wird: Hesychios ist nach GRÜTZMACHER der gemeinsame Lehrer der Kinder. Damit aber würde MAAS' Theorie zusammenbrechen und die Verbindung des Synesios mit dem Haus der Hesychiden entfallen. Vgl. hierzu insgesamt SENG 2001.

⁷ Nach einer Vermutung von H. DRUON könnte dieser der Bischof Euoptios von Ptolemais gewesen sein, der 431 am Konzil von Ephesos teilnahm. Siehe dazu GRÜTZMACHER 1913, 15.

⁸ Siehe zu ihr zuletzt H. HARICH-SCHWARZBAUER, *Hypatia. Die spätantiken Quellen. Eingeleitet, kommentiert und interpretiert*, (Bern / Berlin / Brüssel 2011).

⁹ Siehe dazu GRÜTZMACHER 1913, 23–30.

¹⁰ Siehe zu dem spezifischen Bild, das die Briefe von Synesios entwerfen und das für deren breite Rezeption sorgte, HOSE 2003.

ser Arcadius das ‚Kranzgold‘ zu entrichten¹¹ und in diesem Zusammenhang die Steuerlast der Provinz nach Möglichkeit zu reduzieren. Drei Jahre nimmt ihn dies in Anspruch, und die Forschung hat in der Hauptsache zwei unterschiedliche Datierungen für den Aufenthalt in der Metropole des Ostens vorgeschlagen, der entweder von 399 bis 402 oder von 397 bis 400 gedauert hätte.¹² In den Kontext dieser Reise gehören zwei Traktate des Synesios, zum einen ein an Arcadius gerichteter Fürstenspiegel, *Über die Königsherrschaft* (*De regno*).¹³ Der Text gibt sich als an den Kaiser gerichtete Rede und entwirft ein Bild idealer Königsherrschaft aus der Perspektive des Philosophen – eines Philosophen, der sich für die deutliche Sprache und den damit verbundenen Eindruck der ‚Bäuerlichkeit‘ (ἀγροικία) in einer *praemunitio* entschuldigt (Kap. 2): das hier entworfene Bild des Sprechers passt damit zu dem zitierten Passus aus den *Ägyptischen Erzählungen* (Kap. 18, s.o.) und erklärt die Eigenheiten des dort beschriebenen Philosophen. Inhaltlich knüpft *De regno* sowohl an die Tradition der Panegyrik¹⁴ als auch an Dion von Prusas *Königsreden* (or. 1–4) an.¹⁵ Ob der überlieferte Text von *De regno* aber eine tatsächliche Rede des Gesandten Synesios vor dem Kaiser repräsentiert, oder ob eine (wahrscheinlich viel kürzere) Ansprache in erweiterter Form vorliegt, die unter Umständen beträchtlich später entstand, ist nicht sicher.¹⁶ Die zweite literarische Frucht der Jahre in Konstantinopel sind die *Ägyptischen Erzählungen*. Sie werden im folgenden Kapitel näher betrachtet.

Synesios reiste in seine Heimat zurück. Der Weg führte ihn über Alexandria. Hier heiratete er. Kein geringerer als der Patriarch Theophilus selbst vollzog die Trauung. Dieser Umstand deutet an, dass Synesios dem Christentum durchaus nahe stand.¹⁷ In der Ptolemais angekommen, begann er das Leben eines spätantiken Aristokraten zu führen, dessen Lebenszentrum das Landgut bildet.¹⁸ Ihm wurden Söhne geboren, die er jedoch früh verlor. Er hatte seinen Besitz gegen zunehmende Nomadeneinfälle zu schützen.¹⁹ In Briefen wird dieses aristokratische Landleben mit verschiedenen literarischen Modellen verbunden: So kann es gegenüber dem Bruder (*ep.* 114) durch deutliche Annäherung an Theokriteische Motive²⁰ zum bukolischen Idyll gemacht werden, gegenüber dem einflussrei-

¹¹ Siehe *De regn.* 3.

¹² Siehe hierzu den kritischen Forschungsbericht von SCHMITT 2001, 243–250.

¹³ Siehe dazu insgesamt CAMERON / LONG 1993, 103–142.

¹⁴ Siehe hierzu VOLKMANN 1869, 25–40.

¹⁵ Siehe dazu LACOMBRADÉ 1951a, 93–97.

¹⁶ Siehe CAMERON / LONG 1993, 127–133.

¹⁷ BREGMAN 1982, 60.

¹⁸ Siehe SCHNEIDER 1983. Synesios selbst stilisiert sich als Landmann, siehe insbesondere *Calv.* 4

¹⁹ Siehe dazu SCHMITT 2001, 566–83.

²⁰ Der Brief verweist explizit auf Theocr. *Id.* 7,136.

chen Rechtsanwalt Pylaimenes in Konstantinopel (*ep.* 101) zu einem Ort philosophischen Rückzugs, vergleichbar dem Cassiciacum eines Augustin, oder sogar gegenüber Olympios, dem Studienfreund aus alexandrini-schen Tagen (*ep.* 148), zu einem an Dion von Prusas *Euboikos* (*or.* 7) angenähertem Ort einfachen, goldenen Lebens. Bemerkenswert ist in diesem letzten Brief Synesios' Diktion. Denn in der Schlussequenz des Briefes stellt sich Synesios vor, welchen Vergleichspunkt für das geschilderte ‚einfache Leben‘ Olympios anführen könnte: „ ‚Ein Leben wie zu Noes Zeiten‘, wirst du sagen, ‚bevor die Gerechtigkeit in die Sklaverei geriet.‘“ Statt des ‚wie zu Saturns/Kronos' Zeiten‘ apostrophiert also Synesios die Welt des Alten Testaments und damit des Christentums.²¹

In Brief 101 an Pylaimenes hatte sich Synesios als von der Umwelt ausgelachter Privatmann dargestellt, der im Gegensatz zu einer Welt stehe, in der man nach Ämtern zu streben habe (*σπουδαρχεῖν*, Z. 48 Garzya / Roques). Gleichwohl nahm er, wahrscheinlich zu Beginn des Jahres 412, ein nicht unbedeutendes Amt auf sich: das des Bischofs der Pentapolis. Wiederum spiegeln Briefe diesen Schritt. Allerdings scheinen sie einen zweifelnden Menschen zu zeigen, der sich scheut, die Aufgabe, die in einer Spannung zu seinem bisherigen Leben und seinen bisherigen Anschauungen steht, anzunehmen. Wiederum fungiert insbesondere der Bruder als Adressat der Zweifel: *ep.* 105 ist in der Forschung als ergreifendes Zeugnis des Gewissenskonflikts gelesen und gedeutet, der Schritt zum Amt bisweilen sogar als Akt von Selbstverleugnung (in Verbindung mit dem Testimonium von *ep.* 96: „Ich rufe Gott [...] zum Zeugen an, dass ich anstelle des Priestertums lieber vielfachen Tod gewünscht hätte.“) interpretiert worden.²²

Der Schritt des Synesios, das Bischofsamt anzunehmen, muss jedoch nicht als fast dramatische Bekehrung²³ gedeutet werden. Die in den Briefen ausgesprochenen Zweifel an der Bestimmung relativieren sich, stellt man sie zu anderen Fällen des Übertritts zum Priesteramt im späten 4. und frühen 5. Jh. Ein Gregor von Nazianz (*carm.* II 1,11) bezeugt in der Rückschau den inneren Druck, den der Übertritt in den Priesterstatus für ihn bedeutete. Noch expliziter sind Texte aus dem lateinischen Westen: Da wäre ein Ambrosius, der nach der Darstellung des Paulinus von Mailand 374, als er als Konsular einen Streit zwischen ‚Arianern‘ und Katholiken bei der Besetzung des Bischofsamts in Mailand schlichten will, durch die Akklamation des Volks und gegen seinen Willen zum Bischof bestimmt wird, verzweifelt fliehen will, doch durch ein Zeichen gehindert wird und sogar

²¹ Siehe hierzu VOGT 1971/1985, der jedoch die Briefe insgesamt autobiographisch liest, ohne die verschiedenen literarischen Modelle zu unterscheiden.

²² Siehe etwa VOGT 1975/1985.

²³ So SCHMITT 2001, 67–143.

erst noch getauft werden muss.²⁴ Und da ist ein Augustinus, der eigentlich zurückgezogen-kontemplativ lebt, doch 391, als er die Basilika von Hippo betritt, auf Betreiben des Volkes, das ihn erkennt, zur Priesterweihe genötigt wird – obgleich er zuvor, wie er in einer späteren Predigt ausführt, sorgsam vermieden hatte, Städte zu besuchen, denen ein Bischof fehlte.²⁵ Ein ähnliches Schicksal scheint Augustinus' Gefährten Alypius ereilt zu haben, der zum Bischof von Thagaste geweiht wurde.²⁶ Die Häufung der Schilderungen innerer Not deutet darauf, dass hier eine stereotype Situation vorliegt, die eine entsprechende Sprache und Topik erzeugte (man könnte von einer ‚*recusatio* des geistlichen Amtes‘ sprechen²⁷). Synesios stellt sich mit den genannten Briefen in die Tradition dieser Topik, und angesichts seines Bemühens, seinen Wandel vom Philosophen zum Bischof durch das Modell des Dion von Prusa und dessen ‚Konversion‘ zu interpretieren,²⁸ trägt der gesamte Vorgang Züge einer literarischen Inszenierung.

Wohl noch vor Synesios' Berufung zum Bischof hatte sich sein Engagement, das Land gegen Einfälle zu schützen, verstärkt: dies sollte ihn 412 in Gegensatz zu Andronikos, dem *praeses Libyae superioris*, bringen. Die beiden erhaltenen Ansprachen (*Katastasis* 1 und 2) aus dem Jahr 411 zeigen Synesios in der Rolle des tief um die Sicherheit der Pentapolis besorgten Notablen.²⁹ Da weder Traktate noch Briefe über das Jahr 412 hinauszuweisen scheinen, ist der Schluss berechtigt, dass dieses Verstummen mit dem Tod des Synesios zu verbinden ist.³⁰

1. Die Ägyptischen Erzählungen

1.1. Die Geschichte des Stoffes

Es erscheint wie ein Paradox, dass sich vollständige Fassungen des Isis- und Osiris-Mythos nur in der griechischen Literatur finden. Zwar gehört

²⁴ Paulinus, *Vita Ambrosii* cap. 6–9.

²⁵ Siehe Augustinus, *sermo* 355 mit Possidius, *Vita Augustini* 4. Siehe zum Zusammenhang FUHRER 2004, 34/35.

²⁶ Siehe dazu FELDMANN / SCHINDLER / WERMELINGER.

²⁷ In dieser Tradition steht noch zu Beginn des 8. Jhs. Johannes von Damaskus, der gegen seinen Willen zum Priester geweiht wird (s. die *Vita Joh.* BHG 884, PG Bd. 94, 480a5–481a3. Robert VOLK, dem ich diesen Hinweis verdanke, macht darauf aufmerksam, dass sich diese Stelle der *Vita* an die Erwähnung der – ebenfalls unfreiwilligen – Bischofsweihe des Kosmas von Maiuma anschließt.)

²⁸ Siehe hierzu die Interpretation von SCHMITT 2001, 81–86.

²⁹ Eine Analyse, die beide Ansprachen im Kontext der (literarischen) griechisch-römischen Kampfparainese behandelte, fehlt.

³⁰ Reine Spekulation ist die Annahme, Synesios sei im Kampf gegen die Nomaden gefallen.

Osiris zu den alten Beständen der ägyptischen Religiosität³¹ und verweisen zahllose Textzeugnisse auf ihn, doch fehlt ein entsprechendes Narrativ in der altägyptischen Überlieferung. Indes ist es möglich, die Zeugnisse zu Osiris etwa in den Pyramidentexten des Alten Reiches zu einer Geschichte zu synthetisieren, wie es Theodor Hopfner versucht hat.³² Mag dies auch methodisch nicht unbedenklich sein, so ergibt sich jedoch wenigstens in Umrissen ein Ensemble von Motiven, die die ägyptische Kultur mit Osiris verband: So erscheint Osiris als Opfer einer Verschwörung, in der ihn sein Bruder Seth tötet und ins Meer wirft. Osiris' Körper löst sich auf, wird aber von seiner Mutter Nut wieder zusammengesetzt. Isis und Nephthys suchen nach Osiris, finden ihn im Wasser und bergen ihn; es kommt zu einem Kampf zwischen Horus, dem Sohn der Isis und des Osiris, und Seth, in dem Horus schließlich durch die Hilfe des Osiris siegt. In etwas veränderter Gestalt erscheint Osiris in erzählenden demotischen Texten (grundsätzlich scheinen derartige Texte auf Traditionen zu ruhen, die auf das zweite Jahrtausend v. Chr. zurückweisen³³), in denen er wie ein König oder Heerführer agierend dargestellt wird.³⁴

Eingang in die griechische Kultur bzw. Literatur fand der Osiris-Mythos gewiss einerseits durch Kultur- und Handelskontakte zwischen Ägypten und Griechenland,³⁵ andererseits durch zunächst griechische Autoren, die über Ägypten schrieben (nach Herodot Hekataios von Abdera [FGH Hist 264, insbesondere F 25] und Eudoxos von Knidos) und dabei, in der Tradition Herodots, die Erzählungen oder Erklärungen ägyptischer Priester nutzten,³⁶ dann durch ägyptische Autoren, die in griechischer Sprache schrieben, wie Manethon. Dieser Rezeptionsprozess vollzog sich auf seiten der griechischen Kultur vermittlels einer *interpretatio Graeca*, durch die ägyptische Götter mit griechischen Göttern und Heroen identifiziert wurden: Osiris ließ sich so als Dionysos, Seth als Typhon etc. verstehen.³⁷ Im zweiten Drittel des 1. Jhs. v. Chr. integriert Diodor im ersten Buch

³¹ Vgl. J. G. GRIFFITHS, *The Origins of Osiris* (Berlin 1966); BURTON 1972, 54–63; COULON 2010.

³² HOPFNER 1940, 16f.

³³ Siehe hierzu insgesamt den auch methodisch wichtigen Aufsatz von F. HOFFMANN, „Die Entstehung der demotischen Erzählliteratur“, in: H. ROEDER (Hrsg.), *Das Erzählen in frühen Hochkulturen. I. Der Fall Ägypten*, (München 2009) 351–384.

³⁴ Siehe hierzu die Übersicht bei QUACK 2009, 26f.

³⁵ Erinnert sei in diesem Zusammenhang etwa an die Bedeutung von Städten wie Naukratis (dazu A. MÖLLER, *Naukratis. Trade in Archaic Greece* [Oxford 2000]). Auf griechische Söldner in Ägypten sei nur hingewiesen.

³⁶ So teilt Diogenes Laertios VIII 8,90 (nach Favorin) mit, Eudoxos habe vom Priester Chonuphis gelernt (s. dazu J. G. GRIFFITHS, „A Translation from the Egyptian by Eudoxus“, *CQ* 15 (1965), 75–78).

³⁷ Siehe etwa W. KRANZ, „Vorsokratisches I“, *Hermes* 69 (1934) 114–119 zu Pherekydes von Syros; Pindar Frg. 91 (mit J. G. GRIFFITHS, „The Flight of the Gods before Typhon: An unrecognized myth“, *Hermes* 88 (1960) 374–376.

seiner *Bibliothek* den Osiris-Mythos in umfassenderer Weise in seine Geschichtskonzeption. Wohl auf der Grundlage von Hekataios und anderer griechischer Autoren,³⁸ vielleicht aber auch durch unabhängige, auf einer Ägypten-Reise gewonnene Kenntnisse kommt er zu einer Deutung, nach der Osiris ein Mensch war, der wegen seiner Weisheit und seiner Wohltaten unsterblich geworden ist (I 13). Die Geschichte des Osiris ist bei Diodor die Geschichte der Verbreitung von Zivilisationserrungen über die Welt (I 14–20). Die Ermordung des Osiris durch seinen Bruder und die Zerteilung der Leiche, die Rache der Isis mit Hilfe ihres Sohnes Horus: all dies macht Diodor in der Art einer Pindarischen Mythenkorrektur³⁹ zu einem bloßen Gerücht, das entstanden sei, weil ägyptische Priester ihr Schweigen gebrochen hätten, zu dem sie Isis nach dem friedlichen Tod des Osiris verpflichtet habe (I 20,6–21).

Zu Beginn des 2. Jhs. n. Chr. verfasst Plutarch, einer der größten griechischen Gelehrten seiner Zeit, die Abhandlung *Über Isis und Osiris (De Iside et Osiride)*,⁴⁰ in der er nicht nur das ausführlichste Referat des Mythos gibt, das erhalten ist (Kap. 11 bis 21 der Schrift), sondern auch dessen Interpretationsmöglichkeiten ausführlich vorstellt. So deutet er den Mythos in rationalistisch-euhemeristischer Weise (Kap. 22–24), dämonologisch (Kap. 25–31), physikalisch (Kap. 32–40), astronomisch (Kap. 41–44), philosophisch-dualistisch (Kap. 45–48), platonisch-akademisch (Kap. 49–64) und schließlich religionshistorisch, indem er Osiris und Harpokrates als Vegetationsgötter betrachtet (Kap. 65–71). Mit dieser Schrift Plutarchs ist prägnant dokumentiert, in welchem Umfang der Osiris-Mythos zu Interpretationen in der griechisch(-römischen) Kultur herausforderte.

Plutarchs Referat des Mythos selbst wirkt sehr ausführlich – umso erstaunlicher ist es, dass er am Beginn wie am Ende dieses Referats betont, dass er ‚in aller Kürze berichte‘ (Kap. 12,355D) bzw. nur ‚die großen Züge‘ mitteile (Kap. 20,358E) und Vieles weglasse.⁴¹ Dies zeigt an, wie variantenreich und bunt die Geschichte von Osiris in der Kaiserzeit tradiert wurde. Plutarch beginnt mit der Geburtslegende des Osiris, der die Frucht einer heimlichen Verbindung von Rhea und Kronos sei; Isis und Osiris hätten schon im Mutterleib einander geliebt (Kap. 12); als König habe Osiris Ägypten zivilisiert, die Landwirtschaft, Gesetze und Götterverehrung ein-

³⁸ Siehe hierzu insgesamt BURTON 1972, 1–34; W. SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (Basel 1959), 189–195, macht die Rezeption von u.a. Manethon plausibel.

³⁹ Siehe etwa Pindar, *Olympie* 1,47f.

⁴⁰ Text und Übersetzung: GÖRGEMANN 2003; neben dem großen Kommentar von GRIFITHS 1970 bleibt bedeutsam HOPFNER 1940/1941.

⁴¹ Es wäre durchaus lohnend, Plutarchs Erzähltechnik in *De Is. et Os.* mit den Darstellungsverfahren (gerade im Hinblick auf den Umgang mit Varianten) in seinen Parallelbiographien zu vergleichen.

geführt; dann habe er mit friedlichen Mitteln die gesamte Welt kultiviert. Sein Bruder Typhon habe während Osiris' Abwesenheiten nichts gegen ihn unternommen, nach dessen Rückkehr jedoch ihn in einer Verschwörung umgebracht. Bewerkstelligt habe er dies durch eine nach den Körpermaßen des Osiris gefertigte Truhe, in die zu steigen er Osiris durch einen Trick verleiten konnte. Dann sei die Truhe verschlossen und ins Meer geworfen worden (Kap. 13). Isis habe nach der Truhe gesucht und sie schließlich bei Byblos gefunden (Kap. 14–17). Als Isis zu ihrem Sohn Horus ging, habe Typhon die Truhe an sich gebracht und Osiris' Leichnam in vierzehn Teile zerstückelt und zerstreut; Isis habe die einzelnen Leichenteile gesucht, gefunden und einzeln begraben; allein der Phallos, den ein Krokodil gefressen hatte, blieb unauffindbar, weswegen Isis eine Nachbildung angefertigt habe (Kap. 18). Osiris sei aus dem Totenreich Horus erschienen und habe diesen für den Kampf gegen Typhon beraten; Horus habe schließlich über Typhon gesiegt (Kap. 19).⁴²

In Plutarchs Version, die in manchen Zügen an Diodors Geschichte vom friedlichen Kulturstifter Osiris anknüpft, ist das Geschehen durch vier Akteure: Osiris, Isis, Typhon und Horus bestimmt. Anders als später bei Synesios hat die Verschwörung des Typhon gegen seinen Bruder in der Ökonomie der Darstellung nur eine vorbereitende Funktion für die Suche der Isis nach dem verschollenen Gatten. Dementsprechend unbestimmt bleibt bei Plutarch auch, warum Typhon gegen Osiris intrigiert (der Text scheint vorzusetzen, dass der Leser den Gegensatz der beiden Brüder als selbstverständlichen Bestandteil der Geschichte kennt).

Liest man Synesios' Version der Osiris-Geschichte vor der Folie der Darstellung Plutarchs, so fällt auf, dass Synesios Isis gleichsam aus der Geschichte gestrichen hat, was dadurch möglich wird, dass er die Erzählsequenz nur bis zum Sturz des Osiris ausführt. Zugleich ist der Antagonismus der Brüder (erstmal?) psychologisch motiviert und auf die Eifersucht des Typhos auf die Königsstellung des Bruders zurückgeführt. Warum Synesios diese ‚Reduktion‘ der Geschichte vornimmt, kann die Interpretation seines Textes zeigen (s. dazu Abschnitt 2).

1.2. Die literarische Form

Die *Ägyptischen Erzählungen* schildern, so stellt der Text (I 1,1) selbst programmatisch fest, einen Mythos, der allegorisch verstanden werden will. Der Begriff ‚Mythos‘ bezeichnet dabei, wie die Fortsetzung des Gedankens zeigt, in der als Alternative eine Einstufung als ‚Hieros Logos‘⁴³ (s. dazu

⁴² Dass Plutarch und Diodor bis zum Ende des 19. Jhs. die wichtigsten Zeugnisse für den Osiris-Kult darstellen, betont COULON 2010a, 2f.

⁴³ HAGL 1997, 114/5 bringt diesen Begriff, der zunächst und eigentlich heiliges und u.U. nur für den Kreis von Eingeweihten bestimmtes Schrifttum bedeutet, in Weiterführung

unten) erwogen wird, offenbar eine ehrwürdige Erzählung mit Anspruch auf Bedeutung. Damit gibt der Text dem Leser eine Verstehenshilfe für den Modus der Erzählung, allerdings keine Hinweise auf eine Gattung, der er sich zugeordnet wissen will.

Dieses Schweigen hat die Forschung zu verschiedenen Zuweisungen gebracht. So stufte man die *Ägyptischen Erzählungen* als „Schlüsselroman“ (offensichtlich aufgrund des Anachronismus eine problematische Einordnung) ein,⁴⁴ sah in den Darstellungen der beiden Antagonisten Osiris und Typhos Nähen zu Parallelbiographien im Stile des Plutarch, oder erkannte Merkmale von Panegyrik und Invektive. Da all dies auf nachvollziehbaren Beobachtungen am Text gegründet ist, scheint der Schluss unumgänglich, im Text einen ‚Eklektizismus‘ von Gattungen (oder – mit der bekannten Formel Wilhelm Krolls – eine Kreuzung von Gattungen) zu erkennen.⁴⁵ Doch geht die Suche nach einer Gattung in eigentümlicher Weise an der Frage nach der (äußeren und inneren) Form der Schrift vorbei. Denn die Bestimmung einer Gattung dient ja, wenn sie nicht darauf ausgeht, reine Rubriken und damit ‚Schubladen‘ zu schaffen, der Hermeneutik, weil mit der Gattung ein Bezugsrahmen gegeben wird, in den sich ein Text stellt und mit dessen Hilfe er gemessen werden will. Es sollten also im Text selbst formal oder durch explizite Hinweise Zeichen gegeben werden, die ein Rezipient erkennen und entsprechend nutzen kann. Gattung bedeutet damit zugleich ein agonales Moment, da ein Text B, der sich qua Gattung auf einen Text A bezieht, diesen Text A in irgend einer Hinsicht überbieten wollen muss. Die *Ägyptischen Erzählungen* lassen kein entsprechendes agonales Element erkennen.

Der Text selbst bietet dagegen von Beginn an ein anderes formales Verständnis an: ὁ μῦθος Αἰγυπτίους κτλ. (I 1,1) – „Der Mythos ist ein ägyptischer [...]“. Es ist die ‚Erzählung‘ eines Mythos. Formal bedeutet dies, dass hier eine ‚Rede‘ vorliegt, die ein Hörer verstehen soll,⁴⁶ eine Rede, die den Regeln der Rhetorik folgt. Bereits Richard Volkmann⁴⁷ hat dies erkannt und auf die προθεωρία hingewiesen, in der die Ankündigung

von KRABINGERS Interpretation („prophetische Sage“) mit den „heiligen Orakelsprüchen“ (ἱερά λόγια) in Verbindung, die Synesios im Traumbuch erwähnt. Dies ist unzulässig (zumal der Text selbst ja keine Prophezeiung, sondern Schilderung von Vorgängen einer Vergangenheit darstellt), auch wenn man Verbindungslinien zwischen den sog. Chaldäischen Orakeln, dem Traumbuch und den Ägyptischen Erzählungen ziehen kann, die jedoch auf anderen Ebenen verlaufen. Siehe dagegen zum Begriff der Hieroi Logoi BAUMGARTEN 1998, der 171–221 auch auf die „Ägyptisierenden heiligen Schriften“ in der griechischen Literatur eingeht.

⁴⁴ So zuletzt ROQUES 2006, 262, der indes zugleich eine überaus oszillierende ‚Definition‘ gibt: „[...] est sans doute un roman à clé, un conte, une tragédie politique [...]“.

⁴⁵ Siehe hierzu insgesamt HAGL 1997, 110–114.

⁴⁶ Vgl. etwa die Eröffnung der Rede des Sokrates an Kallikles in Platons *Gorgias* 523a.

⁴⁷ VOLKMANN 1869, 70.

zum Schlüssel des Verstehens wird, der Stoff habe genügt τὸ πολλαῖς ὑποθέσεσιν ἀρκέσαι d.h. um verschiedene ‚Hypothesen‘ (im rhetorischen Sinn, d.h. Themen) durchzuführen. Synesios kündigt also, wie Volkmann hervorhebt, eine – epideiktische – Rede an, die sich der rhetorisch als besonders schwierig geltenden Aufgabe stellt, eine Verknüpfung unterschiedlicher Themen zu bieten, und dies als *sermo figuratus*, als πρόβλημα ἐσχηματισμένον.

Dass hierfür explizit die Erzählform des Mythos gewählt wird, steht in der Tradition der Zweiten Sophistik. Kein Geringerer als Dion von Prusa, Synesios' wichtigster Bezugspunkt in der Rhetorik, ist ein Verfasser von Mythen:⁴⁸ in der *Borysthenes-Rede*⁴⁹ bildet ein großer Mythos den Abschluss der Argumentation, die 5. Rede ist gar explizit als *Libykos Mythos* titulierte. Auch im Falle der Dionischen Mythen wäre die Frage nach der ‚Gattung‘ nicht sinnvoll: Die Erzählungen haben offenkundig argumentative Funktion und wollen danach bemessen werden, auch wenn das Narrative in ihnen sie darüber hinaus zu großer Prosa macht. Neu bzw. anders ist in den *Ägyptischen Erzählungen* die Allegorese,⁵⁰ die den Rezipienten zur Entschlüsselung auffordert. Insofern ist dieser Text ein Repräsentant der literarischen Kommunikation, die seit dem frühen 4. Jh. durch eine zunehmend stärker und expliziter vom Leser geforderte hermeneutische Anstrengung gekennzeichnet ist.⁵¹ Hinzu kommt eine zweite Strategie, die den Text als besonders lesewürdig präsentiert. Denn aus der alternativen Klassifizierung als ‚Hieros Logos‘ ergibt sich eine Annäherung des Textes an Mysterien: Hierdurch wertet das Buch sich (als Träger einer Weisheit, die nur Eingeweihte erfahren) und seine Leser (als durch die Lektüre Eingeweihte) auf,⁵² und zugleich bereitet diese Klassifizierung das Verschweigen vor, dessen sich der Text im Fortschreiten ostentativ bedienen wird (I 16,1. II 5,1).

Für einen mit der religiösen Sprache der antiken Kulte vertrauten Leser war die Junktur von Mythos, Allegorie und ‚Hieros Logos‘, die Synesios in der Eröffnung seiner Abhandlung herstellt, keine Überraschung. Denn dass sich Mysterien über Logoi entbargen, die Mythen erzählten, die allegorisch zu verstehen waren, gehörte zu den traditionellen Entfaltungsmöglichkeiten dieser Kulte.⁵³

⁴⁸ Siehe hierzu SAID 2000; Dass die Linien von Dion zurückweisen zu den Platonischen Mythen und denen der (1.) Sophistik, zeigt TRAPP 2000. Erweitern ließe sich das Spektrum durch die Mythenparodien eines Lukian.

⁴⁹ Siehe hierzu NESSELRATH 2003.

⁵⁰ Siehe hierzu den Beitrag von Wolfgang BERNARD in diesem Band, S. 157–169.

⁵¹ Siehe dazu HOSE 2007.

⁵² Siehe dazu BURKERT 1991, 59–61. Vgl. grundsätzlich RIEDWEG 1987, 80f. Zur Rezeption ägyptischer „Mysterien“ in der griechischen Kultur siehe BURKERT 2002, 9–26.

⁵³ BURKERT 1991, 61.

Die *Ägyptischen Erzählungen* stellen damit dem Leser *a limine* ein rhetorisches Meisterstück und eine quasi-religiöse tiefe Erfahrung in Aussicht – keine kleine Verlockung also.

1.3. Aufbau und Inhalt der Schrift

a. Der Titel

Da ein Buch- oder Gedichttitel eine Leseanweisung *en miniature* darstellt, ist es durchaus lohnend, der Frage einer Betitelung der *Ägyptischen Erzählungen* nachzugehen, zumal wahrscheinlich ist, dass Synesios selbst der Schrift einen Titel gegeben hat.

In der handschriftlichen Überlieferung tragen die *Ägyptischen Erzählungen* einen doppelten Titel: αἰγύπτιοι ἢ περὶ προνοίας. Auch andere Abhandlungen unseres Autors weisen ähnliche Betitelungen auf (Πρὸς Παιόνιον περὶ τοῦ δώρου, Δίων ἢ περὶ τῆς κατ' αὐτὸν διαγωγῆς). Stammen diese Titelgebungen als Ganzes von Synesios selbst, oder wurden sie von anderer Hand später hinzugefügt?⁵⁴ Die Genese derartiger Doppeltitel, die seit der hellenistischen Philologie kenntlich sind, als Philologen erkannten, dass eine und dieselbe Schrift unter unterschiedlichen Titeln kursieren konnte und die verschiedenen Titel durch ein „oder“ (ἢ) verbunden nebeneinander stellten,⁵⁵ könnte zwar nahelegen, dass auch bei Synesios eine spätere Zutat vorliegt, doch ist unübersehbar, dass es in der Spätantike gebräuchlich wurde, Doppel-Titel zu benutzen, die eine gleichsam literarische und eine Sach-Komponente verbanden.⁵⁶ Dass auch Synesios dies aufgriff, zeigt sein *Dion*, denn es ist schwer vorstellbar, dass dessen zweiter Titel: „oder über das Leben nach seinem Vorbild“ unabhängig vom ersten Titel entstanden und dem Text vorangestellt worden ist.⁵⁷ So ist es legitim, auch bei unserer Schrift anzunehmen, dass beide Titel vom Autor stammen.

Leicht ist die Bedeutung des zweiten Titels erkennbar. Denn unsere Schrift wird in der Tat das Problem der Vorsehung (siehe dazu unten) behandeln und in und mit der Geschichte von Osiris und Typhos den Nachweis führen, dass es eine Vorsehung gibt. Schwieriger ist es, den scheinbar unproblematischen ersten Teil des Titels angemessen zu lesen. Denn hier gibt es grammatisch zwei mögliche Lesarten: Die eine nimmt den Titel wörtlich und versteht ihn als „Die Ägypter“, was auf das Per-

⁵⁴ Hierfür plädiert KRABINGER 1835, 125, der περὶ προνοίας für den Zusatz ‚eines Grammatikers aus späterer Zeit‘ hält.

⁵⁵ Dies lässt sich etwa für das Corpus der Schriften Demokrits nachweisen, siehe dazu BLUM 1977, 216–18. Vgl. ferner NACHMANSON 1941.

⁵⁶ Siehe etwa Ambrosius, *De Isaac vel Anima*.

⁵⁷ Siehe dazu auch TREU 1958, 29.

sonal des Mythos (d.h. Osiris und Typhos) verwies.⁵⁸ Die andere, gebräuchlichere Interpretation fasst den Titel elliptisch auf: So ergänzen etwa die zweisprachige Ausgaben von Krabinger („Aegyptische Erzählungen“) oder Lamoureux und Aujoulat („Les récits égyptiens“) zum Adjektiv αἰγύπτιοι ein Substantiv, das einen Text bezeichnet. Damit nehmen sie augenscheinlich Bezug auf die Makrostruktur des Textes, die sich in einen λόγος πρῶτος und einen λόγος δεύτερος (auch in der handschriftlichen Betitelung) gliedert. Da die Ergänzung von λόγος bzw. λόγοι sich stützen lässt durch analoge Titel im Corpus der Schriften des für Synesios so wichtigen Dion von Prusa,⁵⁹ ist eine solche Deutung des Titels plausibler und wird hier durchgängig durch die Bezeichnung des Werks als „Ägyptische Erzählungen“ zugrunde gelegt.

b. Das Vorwort

Synesios stellt seinem Text eine kurze προθεωρία voran; ähnlich verfährt er auch in seinem Traumbuch. Er entspricht damit einem in der Spätantike gebräuchlichen Verfahren,⁶⁰ Texten, seien sie prosaisch, seien sie poetisch, Vorreden voranzustellen, um den Leser mit dem Gegenstand und eventuell der Absicht des Werkes vertraut zu machen, dessen Wohlwollen zu gewinnen. Die hier vorliegende Vorrede lässt sich in zwei Teile gliedern: Zunächst (§ 1) erklärt Synesios den Gegenstand und die Entstehungsgeschichte der Schrift, deren erster Teil (die folgende „Erste Abhandlung“) die Ereignisse in Konstantinopel bis zur Revolte des Gainas enthalten habe und bereits auf dem Wege der Rezitation (ἀνεγνώσθη) eine Publikation erfahren hatte.⁶¹ Als sich die Zustände besserten, habe Synesios den zweiten Teil („Zweite Abhandlung“) angefügt, zumal sich nun die Möglichkeit ergeben hatte, das Walten Gottes im Geschehen nachzuzeichnen.

Der zweite Teil der Vorrede preist den Text an, der von bewundernswürdiger Vielseitigkeit sei und damit im Sinne der Rhetorik ein Kunststück: Behandelt er doch zugleich (i) schwierige philosophische Probleme, fügt (ii) Elemente der Biographie ein und liefert gleichzeitig (iii) ein

⁵⁸ So scheinen CAMERON / LONG 1993 den Titel zu verstehen, die ihre Übersetzung mit „Egyptians“ überschreiben (S. 337).

⁵⁹ Siehe etwa *or.* 12 (Ολυμπικός), *or.* 7, *or.* 31, *or.* 33, *or.* 34 etc. H.-G. NESSELRATH weist auf entsprechende Titelgebung für Platonische Dialoge hin: Κοιτίας ἢ Ἀτλαντικός.

⁶⁰ Siehe hierzu VILJAMAA 1968, 71f.; SCHMIDT 1976, 63–65; NESSELRATH 1990.

⁶¹ Wo man sich diese Lesung zu denken hätte, ist abhängig von der Datierung der Schrift bzw. des ersten Teils. In *ep.* 101 beschreibt Synesios, wie er für die Rezitation eines Briefs des Pylaimenes ein ‚hellenisches Auditorium in Libyen‘ (θεάτρον ἐπὶ Λιβύης Ἑλληνικόν) geschaffen habe, in *ep.* 119 ist die Rede von einem ‚Panhellenion‘ in Konstantinopel, in dem eigene Briefe vorzutragen Synesios sich scheut. Sowohl in der Heimat als auch noch in Konstantinopel hätte Synesios also eine ‚Öffentlichkeit‘ für eine Lesung gehabt (dass mit dem Panhellenion ein Zirkel antichristlicher bzw. gegen die Goten gerichteter Kräfte bezeichnet sei, ist von CAMERON / LONG 1993, 71–83 zu recht gegen die ältere Forschung bestritten worden; vgl auch SCHMITT 2001, 405f.).